

Franz Wimmer

GESCHICHTSBILD UND TRADITIONSBRUCH

Ich suche dem im Titel angesprochenen Sachverhalt, daß nämlich in einem Bruch des tradierten Selbstverständnisses auch das jeweilige Geschichtsbild sich ändert, dadurch gerecht zu werden, daß ich zunächst nach den hauptsächlichen Kategorien frage, unter denen wir uns gewöhnlich Fremdes, „die Anderen“ vergegenwärtigen. Das Fremde taucht in jedem Traditionsbruch bedrohend auf, jedes Geschichtsbild ist ein Entwurf, der das Andere (im Vergleich zur Gegenwart) als Eigenes erscheinen lassen soll. Im ersten Abschnitt skizziere ich drei Begriffsfelder, unter denen das Andere, Fremde zu erfassen gesucht wurde und wird: als Barbarisches, Exotisches, Heidnisches. Im Geschichtsverständnis der bürgerlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts sehe ich die Herausarbeitung desjenigen von den drei Begriffen, der entwicklungsfähig ist und uns beschäftigen sollte, den der Exotik; mit einigen Hinweisen auf dieses 18. Jahrhundert befaßt sich der zweite Abschnitt.

Wenn es tatsächlich so ist, wie ich vermute, daß die entstehende Weltkultur, an deren Gestaltung wir alle mehr oder weniger Anteil haben, ihr wesentliches Merkmal in einer Begegnung der alten regionalen Kulturen und deren Aufhebung hat, so ist es von Interesse, sich nach den Versuchen derjenigen Völker umzusehen, die aufgrund der Unterdrückung ihrer eigenen Kultur im Kolonialismus das größte Interesse daran haben müssen, eine Lebensform in Gleichberechtigung herauszuarbeiten. Der dritte Abschnitt stellt einige Punkte aus der Entwicklung einer eigenständigen Philosophie in Afrika als Beispiel für einen solchen Prozeß dar. Abschließend äußere ich im vierten Abschnitt noch einige Vermutungen über das Auftreten von Wahlethnien und Wahlepochen im Geschichtsbewußtsein der Industrievölker und über deren Rolle bei der Entwicklung eines wirklich globalen Geschichtsbildes.

I

Zunächst sind einige Begriffserklärungen angebracht. Ich führe drei Begriffe ein und will deren Herrschaft im Menschenbild und im Geschichtsbild nachgehen: Es sind dies die Begriffe „Barbar“, „Exote“ und „Heide“. Daß sie gewöhnlich verwendet werden, um das Eigene von Fremdem abzugrenzen, will nicht besagen, dies wäre in einschlägiger Literatur so vorzufinden;¹ es soll nur bedeuten, daß mir die Herrschaft dieser Begriffe sowohl im Alltag als auch in der Ideengeschichte zu dem erwähnten Zweck offensichtlich zu sein scheint.

Es ist klar, daß diese Begriffe nicht immer auch mit genau diesen Ausdrücken benannt werden, daher könnte ich in jedem Fall ebenso gut auch etliche andere verwenden (wie z. B. „Primitive“, „Ungläubige“ usw.). Wichtig ist, daß es sich um drei verschiedene Arten des Sich-Absetzens von Fremden handelt, womit zugleich auch eine Aussage über das eigene Selbstverständnis getroffen ist. Das jeweilige Geschichtsverhältnis einer Epoche oder einer Gesellschaft aber hängt wesentlich mit deren Fremd- und Selbstverständnis zusammen. Nicht die Aus-

drucksweisen sind hier wichtig, diese ändern sich häufig; beständiger bleiben die Grundbegriffe.

Mit dem Begriff des „Barbaren“ will ich jene *aggressive Arroganz* ansprechen, die der Stammesangehörige dem Fremdstämmigen entgegenbringt. Zum Barbaren gibt es keine wirklichen Brücken, er kann höchstens mit Zwang (nicht durch Überredung) zivilisiert, kultiviert oder sonstwie aus der Welt geschafft werden. Es ist meine These, daß wir im 18. Jahrhundert wie in unserer Gegenwart Prozesse beobachten, in denen nicht mehr und nicht weniger geschieht als eine teilweise Aufhebung des Barbarischen, soweit es bis dahin das Andere der europäischen Kultur gebildet hatte. Und zwar wurde der Barbar in einigen Fällen einfach befördert, er avancierte zum „Exoten“ und verschwand auf diese Weise aus dem Blickfeld. Das ist die eine Seite des veränderten Verhältnisses zum Anderen als einem Barbaren; in Folge dieser Veränderung erleben wir eine Ausbreitung der Toleranz, des Völkerrechts, des Internationalismus u. dgl. Immerhin ließ es jedoch diese Exotisierung der vormaligen Barbaren jederzeit zu, in den gegenwärtigen Nachkommen oder den faktisch begegnenden Vertretern einer solchen exotischen Kultur doch bloß dekadente Epigonen zu sehen, deren Lebensform gegenüber die europäische Kultur absolut überlegen war. Die zweite Seite des Prozesses aber besteht im 18. Jahrhundert wie in unserer Gegenwart darin, daß neue Barbaren „erkannt“ oder, besser gesagt, geschaffen – und dann vernichtet werden. Dabei wird gar nicht mehr von einem kulturellen Abstand oder von räumlicher Ferne ausgegangen, diese Barbaren der Moderne sind kulturimmanent. Die uns zeitlich nahestehenden bekanntesten Fälle dieser Art sind die Verfolgung „innerer“ Feinde in totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts: rassische oder ideologische „Schädlinge“ werden aus dem Kreis der tolerierbaren Varianten des Menschentums ausgeschieden, als Untermensch „festgestellt“, wie das zuständige Bürokratenwort den Sachverhalt treffend verdeutscht, und dann physisch instrumentalisiert oder vernichtet. Beide Seiten, die Barbarisierung der Anderen, wie deren Beförderung zu Exoten, finden ihren Ausdruck auch im jeweiligen Geschichtsbild und sind in ihrer Wirksamkeit zu berücksichtigen, wenn wir über unser eigenes Geschichtsbewußtsein sprechen sollen.

Exotisch ist das Barbarische, wenn es aus Distanz betrachtet wird, wobei diese Ferne durchaus auch mit räumlicher oder zeitlicher Nähe zusammengehen kann; oder wenn es in einer herzeigbaren, ablichtbaren Form auftritt, wenn es zum ästhetischen Gegenstand wird. Der Begriff des Exotischen bezeichnet also das Verhältnis einer *tolerierenden Arroganz* gegenüber dem je Anderen. Die Exotik gehört zum zivilisierten Leben wie der Urlaub zur Arbeitswelt. Allerdings sind ihre Schranken jederzeit sichtbar und nicht vom Inhalt des Exotischen her zu bestimmen: Mag der Hammelbraten in Anatolien zum exotischen Kolorit gehören, so bleiben die Türken von nebenan, die ihren Hammel im Hof schlachten wollen, doch schlicht Barbaren. Trotz dieser jederzeit möglichen Widerrufung der Klassifikation eines Fremden als Exoten stellt m. E. doch die Entwicklung des Begriffs des Exotischen gegenüber dem des Barbarischen eine Höherentwicklung dar: Es ist mit gebildetem, zivilisiertem Selbstbewußtsein zwar unvereinbar, zu den Barbaren zu zählen,

jedoch durchaus vereinbar, exotisch für andere Exoten zu sein. Österreicher können in Japan Urlaub machen und umgekehrt – und beide können für einander Exoten sein. Insgesamt haben wir uns, innerhalb der gemeinsamen Selbstverständlichkeit der Existenzform in einer Industriegesellschaft, daran gewöhnt, für einander Exoten zu sein; dies stellt eine der faktischen Grundbedingungen des interkulturellen Tourismus dar. Daß hierin wie in den übrigen Fällen von Exotik keineswegs schon ein auf Gleichberechtigung und Gegenseitigkeit hin entwickelter Begriff vorliegt, belegt unter anderem der Sprachgebrauch. Doch scheint mir der Begriff des „Exotischen“ immerhin in der Richtung auf Gegenseitigkeit hin entwickelbar zu sein, was für den Begriff des Barbarischen keineswegs zutrifft.

Kennzeichnet der Begriff des Barbarischen die Existenzweise von Menschen auf einer grundlegenden, anthropologisch-ethnologischen Ebene derart, daß der Barbar historisch oft nicht einmal als Rechtssubjekt aufscheint, ihm also auch kein Unrecht geschehen kann, so unterscheidet sich der Exote in seiner Lebensform von anderen Exoten – und das heißt, wie angedeutet, von „uns“ – aufgrund geschmacksmäßiger Beurteilungen, also auf einer ästhetischen Ebene. Die Unterscheidung der Fremden als Barbaren, mithin die bloß anthropologische Erfassung des Anderen, halte ich nicht für vertretbar.

Missionarische Arroganz schließlich betrachtet den Fremden als „Heiden“. Diese Art des Trennens von Eigenem und Fremdem liegt auf der epistemischen, der erkenntnismäßigen Ebene, es ist die Trennung in Rechtgläubige und Heiden (oder: in Wissende und Unwissende). Die Eigenart dieser Unterscheidung wird erst deutlich, wenn jemand die einzelnen Arten, zu glauben und zu wissen, nur zu Formen der Exotik erklärt: Dann mag es geschehen, daß ganz grundlegendes Bildungs-Gut bloß als kulturspezifisches Ergebnis von Dressurakten, als mehr oder weniger brauchbare Prothese des Lebens=Denkens erscheint. Von überzeitlich oder überkollektiv gültigen, an sich wahren Urteilen oder Urteilsformen kann unter einer solchen Voraussetzung kaum mehr die Rede sein; den monotheistischen Kulturen ist solcher Relativismus stets verdächtig erschienen, in gewissen Traditionen Ostasiens jedoch als Lebensform kultiviert worden, wobei er sich durchaus nicht als unfähig erweist, auch nicht auf dem Gebiet moderner Technologie und Wissenschaft. In unserer eigenen, der europäischen Tradition, finden wir die Abgrenzung von den anderen als den Heiden in unterschiedlichen Weisen vor, wobei die verschiedenen Unfehlbarkeitsansprüche religiöser Gruppen nur eine solche Form sind, eine andere in der neuzeitlichen Wissenschaftsgläubigkeit zu finden war.

In welcher Weise diese drei Abgrenzungsformen vom Fremden das Geschichtsbild in einer Zeit bestimmt haben, die hinsichtlich der Traditionsbrüche der unsrigen sehr ähnlich scheint, nämlich in der Zeit der bürgerlichen Aufklärung im 18. Jahrhundert, wird unsere nächste Frage sein.

II

Das Geschichtsverständnis der bürgerlichen Aufklärung (die Österreich verspätet und nur sehr bruchstückhaft erreicht hat) ist von zwei Denk-Ereignissen bestimmt:

erstens einem Aufbrechen gewaltiger Zeit-Räume, denen gegenüber das Schwindelgefühl des *horror vacui* ebenso zutage tritt wie dies geraume Zeit früher angesichts des Aufbrechens der Himmels-Räume der Fall gewesen war; und zweitens von dem Versuch, wieder Ordnung in die säkularisierte Geschichte zu bringen, nachdem ältere Schemata (wie das Siebentagewerk, Daniels Prophetie oder das „Dritte Reich“ des Joachim von Floris und anderer) dazu nicht mehr tauglich schienen. Diese neue Ordnung aber sollte durch eine wissenschaftliche Erklärung der Geschichte ausgewiesen sein.

Die entscheidende Debatte der frühen Aufklärung hinsichtlich des Geschichts- und Selbstverständnisses des europäischen Menschen betrifft die Frage nach der Stellung und dem Wert der eigenen Kultur. War das Mittelalter noch gewiß, eine allgemeingültige, von Gott geschaffene, gelenkte und insgesamt aufgrund seiner Offenbarungen auch verständliche und bekannte Welt zu bewohnen, so setzt nun der große Zweifel ein, das anerkannte jüdisch-christliche Erbe könnte eben doch nicht mehr als das sein: *ein* kulturelles Erbe neben anderen in anderen Kulturen der Menschheit. Chinas Kalenderberechnungen und Chroniken werden bekannt, sie reichen weiter zurück, als dies nach dem Zeugnis der Bibel eigentlich möglich wäre. Die letztverbindliche Geschichtsquelle aber ist doch immer noch die Bibel. Noch resultiert aus diesem Dilemma keineswegs ein Kulturrelativismus, wie er uns heute vertraut ist, obwohl auch so etwas in der Diskussion über das Werk des gelehrten Bischofs Huet schon anklingt. Der hatte nämlich aus den vielen Übereinstimmungen zwischen Büchern des Alten Testaments und dem, was man von den alten Kulturen Vorderasiens wußte, geschlossen, daß die heidnischen Göttervorstellungen alle von den Büchern Moses' beeinflußt seien. Sofort gab es Gegenstimmen: Warum sollte es nicht, bei denselben Fakten und Quellen, gerade umgekehrt gewesen sein? Im allgemeinen aber wurden jetzt Versuche unternommen, die heute kurios anmuten, eine biblische Geschichte derjenigen Länder und Kulturen zu konstruieren, die in der Bibel noch nicht beschrieben sind, die aber durch die neuzeitlichen Entdeckungsreisen mehr und mehr bekannt werden. Der Versuch der Jesuiten des ausgehenden 17. Jahrhunderts, Konfuzius zum Proto-Christen zu stilisieren, ist bekannt, aber noch mehr als eine Generation später schildert uns Gottsched nach einem englischen Gewährsmann, wie Noah nach der großen Flut gen Osten gezogen und zum Begründer der chinesischen Kultur geworden sei. In Paris erscheinen Montesquieus „Persische Briefe“, in denen jedermann nachlesen kann, wie seltsam unsinnig, ja barbarisch sich europäische Sitten und Unsitten in vorurteilsfreier Betrachtung ausnehmen. Der edle Wilde, längst erfunden und zu vielerlei Art von Propaganda nützlich, begegnet uns in Diderots „Nachtrag zu Bougainvilles Reise“ als ein Ausbund unverbildeter Menschlichkeit. Schließlich treten Mediziner und Naturwissenschaftler den Nachweis an, daß der Mensch ein gebildetes Tier mit einem einzigen Grundaffekt sei, nämlich der Selbstliebe, das Tier wiederum eine Maschine, und daß damit die ganze Menschheit in Geschichte und Gegenwart zu erklären sei. Klimatheorien werden formuliert, eine Morphologie von Kulturtypen entwickelt. Über all dem zerfällt das Postament des

Menschen in einer vorsehend geschaffenen Welt zu einem zwar wissenschaftlich gesicherten, ideologisch aber weitgehend freischwebenden Ensemble von Naturkräften, ohne Absicht und mit fraglichem Sinn. Die Identitäts- und sinnstiftende Rede von einem vernunftgemäßen Gott, zumindest zum Zweck der Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung angenommen, wird vor diesem Hintergrund plausibel. Sonst sind dazu nicht viele Begriffe oder Theorien zur Hand; lediglich das „wohlverstandene Eigeninteresse“ sichert dem einzelnen in seinem ständigen Konkurrenz- und Existenzkampf noch die personale Identität, wird aber vermittelt nur mehr über die Ausgleiche aller Einzelinteressen durch eine Zentralmacht, die über die Herzen und Hände, nicht jedoch über das Hirn gebieten soll.

Wie hat nun das Geschichtsdenken auf diesen Prozeß von Traditionsbrüchen reagiert, der insgesamt als Relativierung und Säkularisierung anzusehen ist?

Zunächst verändert sich der Begriff des „Barbaren“: Barbaren sind nicht mehr unbedingt die Nichteuropäer, von denen einzelne Kulturen sogar eine ausgesprochen idealisierende Behandlung erfahren (so v. a. die Chinesen). Die Barbarei wird vielmehr in die eigene Kultur hineinverlegt als das unaufgeklärte Fortbestehen verhimmelter (weil mit Ewigkeitsprädikaten versehener) Zwangsverhältnisse. Daraus resultiert die Kritik an den Barbarismen des Mittelalters, auch an dessen Kunst und Philosophie. Die historische Kritik am Feudalismus durch die neue, bürgerliche Form der Geschichtsforschung hat die gleiche Stoßrichtung: Was da vorrangig betont wird, ist das oft überraschend geringe Alter feudaler Institutionen. Auch bemüht man sich, eine Geschichte des Aberglaubens und der Vorurteile zu beschreiben, will auch die vergangenen und gegenwärtigen Errungenschaften der Wissenschaft und Philosophie „pragmatisch“, d. h. psychologisch, wirkungsgeschichtlich erklären. Das Ganze findet statt unter dem Titel einer Kritik am Vorurteil im Namen der Vernunft.

Das Barbarische wird also im 18. Jahrhundert gleichgesetzt mit dem Widervernünftigen; dabei darf man sich nicht darüber täuschen, daß diese Epoche mehr als nur einen platten Wissenschafts- oder Rationalitätsglauben als Alternative gesehen hat, wenngleich schon um die Jahrhundertmitte Kritiker der Aufklärung, wie beispielsweise Hamann, solch platte Einseitigkeit dem Geist ihrer Zeit vorhalten. Zumindest im Werk Vicos ist die Relativität auch der Vernunftformen bezüglich deren Verwurzelung in Lebens- und Gesellschaftsformen bereits durchgeführt.

War die Kritik am Vorurteil darauf ausgerichtet, den Barbaren im eigenen wie im Herzen der Anderen unwirksam werden zu lassen, so blieb doch die Verschiedenheit der Sitten und Sprechweisen, der Institutionen der Völker bestehen und führte zum Bewußtwerden des Exotismus. Es ist daran zu erinnern, daß die Bildungsreisen, die jetzt aufkommen, die Fremdheit der je Anderen deutlicher machen, als dies noch im Mittelalter der Fall gewesen war, auch innerhalb von Europa. Es ist noch nicht so weit, daß die Völker auch jeweils ihre Erbfeinde haben, die womöglich recht schnell ausgetauscht werden können, aber die Europäer des 18. Jahrhunderts sind auf dem Weg dahin. Der Sachverhalt findet seinen ersten theoretischen Ausdruck in Vicos Geschichtstheorie mit

der Lehre von den drei Naturen, drei Staaten, Sprachen, Schriften etc.

Vico zeigt uns aber noch etwas anderes, ebenso wie G. E. Lessing: Es gibt eine Ausnahme unter den Völkern, ein Volk, das aus diesem Bild der einander begegnenden und verändernden Exotismen und Barbarismen herausfällt, die Juden. Ihnen gegenüber sind alle Völker der Alten Welt – nicht etwa Barbaren oder Exoten, sondern Heiden. Die Juden sind aber Lessing zufolge nicht etwa deshalb ein weltgeschichtlich-exemplarisches Volk, weil sie von sich aus besonders kulturfähig wären. Eher im Gegenteil: Weil sie so sprödes, widerborstiges Menschentum darstellten, sei die Erziehung, die sie durch die Vorsehung erfuhren, derart erfolgreich und zugleich vorbildhaft für die anderen Völker. Nun aber seien die Juden – und nach ihnen die Kirche unter den Völkern – nicht auf natürliche Weise oder aufgrund natürlicher Vorzüge von allen anderen Völkern abgegrenzt, sondern eben dadurch, daß die Anderen Heiden seien. Nur sehr vereinzelt haben die Aufklärer des 18. Jahrhunderts den Begriff des Heidnischen wirklich in Frage gestellt; ihre Kritik beschränkt sich diesbezüglich in der Regel auf die Entlarvung der fortbestehenden Barbarei, sofern diese im Namen des Heils auftritt.

Die Rechtgläubigkeit wird nun nicht mehr als Privileg des Volkes Israel angesehen, auch nicht einer christlichen Kirche oder Religion zugesprochen, sondern in zunehmendem Maße mit der ungehinderten Ausübung der natürlichen (inhaltlich jedoch durchaus abendländisch geprägten, also sehr wohl kulturbedingten) Vernunfttätigkeit verbunden, diese wiederum in einer ganz bestimmten philosophisch-naturwissenschaftlichen Tradition zu begründen versucht. Die säkularisierte Form der Abgrenzung von Heiden und eigentlich Wissenden blieb somit im Selbstverständnis des europäischen Menschen befangen (und ist immer noch eine Form des „extra ecclesiam nulla salus“), und sie führt u. a. zu solchen Theorien wie derjenigen einer absolut überlegenen Kulturrasse, der Arier – und deren bekannten Konsequenzen.

Fassen wir zusammen: Der Traditionsbruch, der das europäische Selbstbewußtsein im 18. Jahrhundert bestimmt und weitgehend verändert, hat seine zentralen Merkmale darin, daß eine Reihe von bisher als barbarisch eingestuft Lebensformen und Völkern auf solche Weise bekannt werden, daß sie zumindest als Exoten neben anderen Exoten, in einzelnen Fällen aber auch als überlegen und vorbildhaft eingestuft werden. Dennoch wird die Ausnahmestellung der eigenen, christlich-abendländischen und nun aufgeklärt-wissenschaftlichen Kultur nicht wirklich in Frage gestellt, wofür besonders Lessings Schrift über die „Erziehung des Menschengeschlechts“ ein aufschlußreiches Beispiel liefert. Wenn wir deren Grundgedanken, über die Ausnahmestellung der Juden, auf Lessings Gegenwart beziehen, so erhalten wir eine These, deren Implikationen auch noch für die Beziehungen zwischen der Ersten und Dritten Welt in unserer Gegenwart wichtig sind: Zugleich wird bei Lessing anerkannt, daß es in der eigenen Kultur Barbarei gibt, wie auch der Anspruch erhoben wird, unter der Führung der göttlichen Offenbarung doch wesentlich weiter als alle anderen gekommen zu sein. Und noch ein Schritt wird getan: Diese Offenbarung selbst wird in den späteren

(posthum veröffentlichten) Abschnitten des Werkes als etwas Vernunftgemäßes derart bestimmt, daß alles, was nicht der aufgeklärten, unbehinderten Vernunft zugänglich ist, davon, aus dem Bereich des als Offenbarung Gegläubten nämlich, eines Tages ausgeschieden sein werde. Diese Vermittlung aufgeklärten Selbstbewußtseins mit den Barbarismen der faktischen Gegenwart ist die Aufgabe, die sich dem Geschichtsdenken im 18. Jahrhundert stellt, und die es durch eine Säkularisierung des Begriffs „Heidentum“ in Richtung auf eine wissenschaftlich orientierte Weltanschauung zu lösen sucht.

III

Geistige Entwicklungen in Richtung auf eine Bewältigung der in unserer Gegenwart wirksamen Traditionsbrüche finden in nachhaltiger Weise weniger im euro-amerikanischen Raum statt, sondern gehen von jenen Regionen der Erde aus, die in den letzten Jahrhunderten unter direkter politischer Dominanz oder zumindest unter starker wirtschaftlich-militärischer Kontrolle durch europäische Nationen, aufgrund deren vor allem maritimer Überlegenheit, gestanden sind und noch stehen. Dies ist natürlich nicht eine auf Antrieb plausible Einschätzung, auch dann nicht, wenn man einmal vom gewöhnlichen Eurozentrismus unserer Wertmaßstäbe abzusehen bereit ist und etwa bloß die Menge der Innovationen berücksichtigt: Intelligente Produkte (wie z.B. Bücher, Computer, Marketingsysteme etc.) werden zum weitaus überwiegenden Teil in den Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre erzeugt, wogegen die überwiegend rohstoffliefernden Länder der südlichen Halbkugel hinsichtlich der Entwicklung in technischer und wissenschaftlicher Hinsicht ihr Ziel darin zu sehen haben, Vorsprünge aufzuholen, Lektionen nachzulernen, die unterdessen schon wieder überholt sind. Auf allen Gebieten der hochentwickelten Technik, der Naturwissenschaft, Gesellschaftsorganisation, Medizin usf. scheint die von Europa ausgegangene Bildungs- und Wissensform eindeutig überlegen.

Doch haben hier bereits Brüche, zumindest Ein-Brüche stattgefunden. In technischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen Bereichen haben außereuropäische Nationen (allen voran Japan) die Strategien Euroamerikas nicht nur planvoll aufgenommen, sondern vereinzelt auch bisher schon weiterentwickelt – und sind dabei, ein unerwartetes Selbstbewußtsein hinsichtlich dieser Bereiche bekannt zu geben. Einige der großen religiösen Bewegungen Asiens und Afrikas sind erstmals in der Geschichte nach Euroamerika eingedrungen (wie der Buddhismus, Hinduismus etc.) und finden wachsende Anhängerschaften. Innerhalb der ehemaligen Kolonialregionen haben sich Prozesse vollzogen, die denjenigen in Europa zur Zeit des Entstehens der Nationalstaaten vergleichbar sind; ich denke hier etwa an die breite Alphabetisierung, in der auch das traditionelle Gedankengut der Völker (z. B. Afrikas) in einer neuen, oft entmythologisierten Form vermittelt wird. Historisches Bewußtsein der jungen Nationen wird gepflegt, es werden nicht nur Anstrengungen unternommen, die alte Geschichte dieser Völker zu rekonstruieren, sondern auch, eine Kontinuität oder Identität dieser Kulturen, über die Epoche des Kolonialismus hinweg, zu erhalten oder wiederherzustellen. Die welt-

anschaulichen Prozesse, die sich in den ehemals von Europa kolonialisierten Ländern abspielen, sind von größtem Interesse, weil sie sich nicht aus der Fiktion heraus vollziehen können, im eigenen kulturellen Erbe alle wesentlichen Antworten auf die Fragen der Gegenwart zu finden, und weil sie andererseits auch nicht in einem Aufgeben der eigenen Identität bestehen können. Dem ersten widerspricht die Realität der globalen Zivilisation mit der weltweiten Verähnlichung der Bedürfnis- und Wertstruktur, dem zweiten widerspricht die Auffassung von der Gleichberechtigung aller Völker, wie sie zumindest theoretisch die Institutionen der gegenwärtigen Welt bestimmt.

Aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr jener Konferenz in Berlin, bei der mit größter Selbstverständlichkeit ein ganzer Kontinent aufgeteilt wurde (der keineswegs, wie etwa die Antarktis, unbewohnt war, den man aber noch lange Zeit als etwas gerade erst Entdecktes oder noch zu Entdeckendes darstellte, was natürlich bedeutete, daß etwas erst dann existiert, wenn es der europäischen Zivilisation bekannt und für diese nutzbar gemacht wird), aus diesem Anlaß also scheint es mir angebracht, sich einmal zu verwundern über die Entwicklung einer selbstbewußten und eigenständigen Philosophie in Afrika. Nicht nur, daß der akademische Betrieb der Philosophie in Europa auch heute noch in der Regel so abläuft, als hätten außereuropäische Kulturen Philosophie nicht entwickelt – von Afrika erwartet ein Student oder Lehrer der Philosophie sicher nichts von Bedeutung. Es kann daher zunächst nur überraschen, wenn ein namhafter belgischer Autor schreibt – und es offenbar so meint: „No student of philosophy should receive his degree without having made the acquaintance of the philosophy of Africa, China, India and of pre-Columbian America.“²

Afrika ist der Kontinent mit dem größten Anteil an Entwicklungsländern, mit einem in der Menschheitsgeschichte beispiellosen Abfluß von Arbeitskräften (im Verlauf von ca. 250 Jahren wurden Millionen Menschen zwangsdeportiert und, soweit sie den Transport überstanden, nach Möglichkeit dekulturniert und versklavt), mit einem der schwerwiegendsten kolonialen Erbe. Afrika spricht heute die Sprachen der Kolonialherren, sein Wirtschafts- und Bildungswesen sind weitgehend fremdbestimmt, dergleichen seine politische Situation. Auf so gut wie keinem Gebiet besitzen afrikanische Hochschulen eine derartige Reputation, daß Studenten aus Industriestaaten davon angezogen würden, der Fluß der Bildung verläuft einlinear. Es ist immer noch ein Kontinent der Feldforscher und Entwicklungspolitiker.

Der erste Band der Unesco-Reihe „Teaching and research in philosophy“, 1984 erschienen, behandelt Afrika. Von afrikanischen Autoren verfaßt, informiert dieser Band über eine Fülle von Entwicklungen auf einem Gebiet, für das man gewohnt war, keinen afrikanischen Beitrag zu erwarten.

Drei Quellen sind es vor allem, aus denen das heutige philosophische Denken in Schwarzafrika kommt: Einerseits stammt es aus der Emigration, will, wie du Bois (1868–1963) es ausdrückte, das Problem bewältigen, in einer von Weißen dominierten Welt Schwarzer zu sein; zweitens speist es sich aus der langsamen Aufarbeitung

einheimischer Denkmuster aufgrund linguistischer, ethnologischer, historischer Analysen, einem grundsätzlich philosophiehistorischen Ansatz; drittens aber, und dies zunehmend wichtiger, aus der philosophisch-wissenschaftlichen Arbeit von Afrikanern, die europäische Ausbildung haben und ihrerseits so wenig ernsthaft auf bloß traditionelles Denken Afrikas zurückgreifen, wie dies europäische Philosophen im Fall ihrer eigenen Volkstraditionen auch nicht tun.

Die erste Richtung, zu der neben du Bois etwa auch Blyden oder die Frankophonen Senghor und Damas zu rechnen sind, kennzeichnet, daß sie einen charakteristischen afrikanischen Beitrag zum Denken der Menschheit aufdecken und damit dem modernen Schwarzafrikaner eine neue Identität – nach dem Verlust der Stammesidentität – sichern will. Hierher gehören die zugkräftigen Begriffe einer „african personality“ (Blyden) oder der „négritude“ (Senghor). Diese Gruppe von Autoren geht davon aus, daß die jahrtausendealten Institutionen afrikanischer Kultur eine eigentümliche Mentalität erschließen lassen, die vor allem durch Sensibilität und Einfühlungsvermögen ausgezeichnet sei. Es handelt sich also um ein „exotisches“ Selbstverständnis – das allerdings, zumindest in Senghors Begriff der négritude, den europäischen Begriff des Heidentums unkritisiert läßt (diese sei nämlich nicht in allen Bereichen des Lebens optimal, sondern müsse in der technischen Zivilisation durch die rationale „francité“ ergänzt werden). Auf wichtigen Gebieten des Lebens, vor allem im Bereich der Ethik und Ästhetik, wird der Afrikaner als überlegen vorgestellt, sein Beitrag zur Kultur der Menschheit bestehe in einem „offenen Humanismus“ (du Bois). Es ist unmöglich, im Rahmen einer so gedrängten Skizze auch noch eine differenzierte Stellungnahme abzugeben oder gar zu begründen, doch so viel sei gestattet: In einigen Vertretern dieser Richtung, wie bei Senghor, gibt es eine Tendenz zu einer neuen Art von Rassentrennung, bei anderen, wie etwa Blyden, bleiben die Grundbegriffe zu sehr verwaschen, um über den emanzipatorischen Tageskampf hinaus Geltung beanspruchen zu können. Schließlich fällt bei dieser Richtung auf, daß – in der Philosophie – häufig nur die Europäer als die „Anderen“ im Vergleich zu Afrika gesehen werden, ein sicher zu enger Gesichtspunkt.

Die Quelle für modernes schwarzafrikanisches Denken ist die Philosophiegeschichte Afrikas, ein aus ideologischen wie methodischen Gründen überaus schwieriges Gebiet. Hier ist vor allem von Interesse das Werk und die Diskussion um das Werk von Placide Tempels (und seine Schule), einem belgischen Missionar, der 1945 unter dem Titel einer „Philosophie der Bantu“ den ersten systematischen Versuch einer Rekonstruktion traditionell afrikanischer Ontologie vorgelegt hat. Aus der Geisteswelt der Mission und des Kolonialismus entstanden, ist dieses Werk in Afrika überaus umstritten. Tempels' Thesen: Erstens gebe es eine traditionelle Bantu-Philosophie, wengleich darin nie diejenige Form des philosophischen Diskurses entwickelt worden sei, die wir aus der europäischen Tradition gewohnt sind; zweitens sei diese Bantu-Philosophie vor allem Ontologie, Wirklichkeitslehre, und nicht etwa auf Erkenntnistheorie oder Logik orientiert; drittens sei sie davon gekennzeichnet, daß als grund-

legendes Prinzip ein Begriff der Kraft, nicht des Seins (wie dies angeblich für die europäische Tradition charakteristisch sei) angesehen werde; viertens könne diese Bantu-Philosophie sich nicht selbst explizieren, sie bedürfe der europäischen Wissenschaft und ihrer Terminologie; und fünftens sei anzunehmen, daß im allgemeinen die philosophische Orientierung der sogenannten Naturvölker nach dem Muster der Bantu-Philosophie zu denken ist. Aus mehreren Gründen wurde der Ansatz von Tempels, besonders in der Zeit nach der (staatsrechtlichen) Entkolonialisierung, heftig abgelehnt; das entscheidende Argument war wohl, daß hier die Artikulation afrikanischer Philosophie lediglich in Volkstraditionen gesucht und lediglich mit Zuhilfenahme europäischer Denkmuster für möglich gehalten wurde. Dennoch ist in Auseinandersetzung mit der Tempels-Schule eine Menge von linguistisch und philosophisch interessantem Material an den Tag gekommen, konnte in dieser Auseinandersetzung auch der Status der Philosophie in Afrika deutlicher herausgeschält und methodologische Positionen hinsichtlich der Rekonstruktion philosophisch-relevanter Denkformen bei schriftlosen Kulturen gewonnen werden. In jedem Fall ist aber zu bedenken, daß der Weg, sich über die Philosophie Afrikas in erster Linie durch Tempels und seine Schule informieren zu lassen, von einem grundsätzlich missionarischen und letztlich ethnologischen Gesichtspunkt ausgeht, ganz abgesehen von der schmalen Faktenbasis im Vergleich zu den weitreichenden Thesen, die von Tempels formuliert wurden. Wie entschieden, und zugleich maßvoll, die Ablehnung jener „colonialist misconception“ sich heute äußert, die in einer Identifizierung afrikanischer Philosophie mit traditionellen afrikanischen Denkformen besteht (und auch unter Afrikanern viele Anhänger hat), demonstriert etwa Wiredu in dem schon genannten Unesco-Sammelband.

Damit bin ich bei der Gruppe jener Autoren, die grundsätzlich kritisch dem eigenen und dem fremden kulturellen Erbe gegenüber, ihre Aufgabe als Philosophen darin sehen, im modernen Sinn und in internationaler Kooperation Philosophie zu betreiben. Es handelt sich dabei keineswegs um eine einheitliche Gruppe, vielmehr finden wir alle Richtungen der zeitgenössischen Philosophie auch in Afrika. Doch sind vielleicht zwei Punkte charakteristisch und bemerkenswert: einerseits setzen sich viele afrikanische Philosophen mit den Lebensproblemen ihrer Gesellschaft auseinander (und darunter sind bedeutende Politiker wie N'Krumah, Kaunde oder Nyerere), andererseits wissen sie, daß Philosophie, gerade wenn sie von konkreten und aktuellen Problemstellungen ausgeht, in der modernen Welt global orientiert sein muß. Wiredu drückt das hinsichtlich der Philosophiegeschichte so aus: „Incidentally, the history of philosophy offered in a British university would most likely be the history of Western philosophies. In an African university a course in the history of philosophy ought to be a course in the history of the philosophies of not just the Western world, but of the whole world.“³⁷ Dies ist, so scheint mir, ein Beitrag zur Aufhebung der Herrschaft der Begriffe von Barbarentum und Heidentum, ein Schritt zum aufgeklärten Begriff des Exotischen. Diese Aufhebung ist für die Menschheit insgesamt in der gegenwärtigen Situation notwendig; das stärkste und bewußteste Interesse daran haben jene Völker,

die im Namen des Barbarischen und des Heidnischen unterdrückt worden sind. Von ihnen sind daher auch die nachdrücklichsten Versuche zu einer Aufhebung dieser Begriffe zu erwarten.

IV

Die gegenwärtige Situation der Menschheit ist von einem bedrängenden Sachverhalt bestimmt, den „Traditionsbruch“ zu nennen, schon eher verharmlosend ist. In einer bisher noch nie dagewesenen Weise sind die Lebensformen der Zukunft, ist das Überleben der Art abhängig von Gelingen oder Mißlingen der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Zusammenarbeit aller Menschen, die die Erde bewohnen. In der bisherigen Menschheitsgeschichte hatten sich verschiedene Kulturen entwickelt, die ich als „inter-universell“ bezeichne, weil jede davon jeweils imstande war, sämtliche Verhaltens- und Äußerungsweisen der ihnen zugehörigen Menschen zu regeln, und alle diese Kulturen waren regional beschränkt, hatten ihre regionale Wirksamkeit, ihr regional herrschendes Weltbild. Jetzt ist eine global verbreitete („extern-universelle“) Kultur im Entstehen, die jedoch noch keineswegs als intern-universell bezeichnet werden kann und von der fraglich ist, ob sie dies je sein wird. Waren die alten Kulturen imstande, das Fühlen wie das Denken, den Geschmack wie das Gerechtigkeitsgefühl usf., also den gesamten Verhaltensapparat der ihnen zugehörigen Menschen zu formieren, so trifft dies bei der nun entstehenden Weltkultur nicht mehr zu: in ihrem Gefolge kommt es vielmehr zu Renaissancen regionaler und lokaler Traditionen, zu Exotismen, deren Wiederaufleben noch vor nicht langer Zeit als unwahrscheinlich gelten durfte.

Mit einigen Überlegungen dazu, wie die genannte Situation sich auf unser Geschichtsbild auswirken dürfte, möchte ich schließen. Das erste Phänomen, das in diesem Zusammenhang nachdenklich macht, ist das Auftreten von „Wahlethnien“. Ich meine damit den Umstand, daß für die Angehörigen der alten Kulturen tatsächlich mit der Herkunft auch die Zugehörigkeit zur Ethnie oder Kulturgruppen gegeben war, und daß dies eben heute nicht mehr unbedingt der Fall ist. Nicht mehr alle Europäer fühlen europäisch, nicht mehr alle Afrikaner fühlen afrikanisch. Es gilt aber ebenso: nicht nur Europäer fühlen europäisch, nicht nur Afrikaner fühlen afrikanisch, usf. In spezifischer Weise scheint mir dieses Phänomen doch neu zu sein, ich möchte daher die „Wahlethnie“ von der „Herkunftsethnie“ unterscheiden und halte die Beschreibung beider bei einer Beschreibung und Erklärung gegenwärtiger Lebensform für notwendig. Es ist klar, daß diese Sicht der Situation auch meine Begriffe von Barbarentum, Heidentum und Exotismus, bzw. die positive Einschätzung eines Vorherrschens „exotischen“ Bewußtseins prägt.

Ein „exotisches“ Geschichtsverständnis, das in immer breiteren Bevölkerungskreisen zu erwarten ist, hat es auch in den traditionellen Kulturen immer wieder gegeben: Teile der Bevölkerung, die der Bildungselite angehörten, verstanden sich als eigentliche Zeitgenossen einer früheren, als klassisch betrachteten Ära. Sie gehörten somit einer „Wahlepoche“ an, wie ich das nennen will, und versuchten die bekannten oder vermuteten Vorzüge dieser Wahlepoche in ihrer eigenen Gesellschaft

wirksam werden zu lassen.

Dieses Phänomen der Zugehörigkeit zu einer Wahlepoche jedoch, ebenso wie dasjenige der Wahlethnien, war bis vor nicht allzu langer Zeit auf wenige Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft beschränkt, weil nur sehr wenigen die Informations- und Kommunikationsmittel zur Verfügung standen, welche ein Vergleich, der einer solchen „Wahl“ vorausgeht, zur Bedingung hat. Dies hat sich mit der massenmedialen Vernetzung durchaus geändert oder zumindest ist eine solche Veränderung im Gange. Es ist anzunehmen, daß die Phänomene, die wir in den Großstädten immer wieder beobachten, nach und nach zu Verhaltens- und Denkmustern eines Großteils der Bevölkerung von Industriestaaten werden. Hinsichtlich des Geschichtsbildes scheinen mir hier die wichtigsten Dinge folgende zu sein: mit großer Nachdrücklichkeit, wenngleich meist nur für kurze Zeit, treten Wahlepochen ins Bewußtsein (in den ersten 80er Jahren etwa die früheren 50er Jahre u. dgl.) in der Weise, daß Mode, Musik, Design, „Lebensgefühl“ usw. der revitalisierten Epoche neu aufgegriffen und angeeignet werden. Ferner wird auf den verschiedenen medialen Kanälen (TV und Rundfunk, Kino, Presse, Literatur, Tourismus etc.) ein großes Angebot an Wahlethnien vermittelt, welches dann mehr oder weniger intensiv auch tatsächlich oft angenommen wird; es ist heute nicht mehr undenkbar, einen bürgerlichen Beruf in Mitteleuropa auszuüben und zugleich für eine Zeitlang oder auch für ständig sich an den Eßgewohnheiten eines Indianerstammes zu orientieren. Das dies keineswegs das Wiederaufblühen solcher Stämme zur Folge hat, ist klar. Hingegen kann, wo fremdes Kulturgut in Bereichen wie Literatur, Psychologie, Philosophie u. ä. wahrgenommen und angeeignet wird, durchaus ein Aufblühen stattfinden, das es uns ermöglicht, eine neue und für die Zukunft auch notwendige Offenheit gegenüber den „Anderen“ zu entwickeln.

Anmerkungen

- 1 Von der Literatur zu diesem Thema möchte ich als Orientierung nennen:
Bitterli, Urs: Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: Beck 1976.
Duala-M'bedy, Munasu: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in die Anthropologie. Freiburg/München: Alber 1977.
Stein, Gerd (Hrsg.): Ethnoliterarische Lesebücher. Bd. 1: Die edlen Wilden; Bd. 2: Exoten durchschauen Europa; Bd. 3: Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Frankfurt/M.: Fischer 1984.
- 2 Apostel, Leo: African Philosophy: Myth or Reality? Gent: E. Story-Scientia 1981, S. 401.
Wiederum nur zur Orientierung nenne ich folgende Literatur, worin sich jeweils auch weiterführende bibliographische Informationen über Philosophie in Afrika finden:
Teaching and research in philosophy: Africa. Paris: Unesco 1984 (=Studies on teaching and research in philosophy throughout the world, I) Beiträge von: Paulin J. Hountondji, Kwasi Wiredu, J. Olu Sodipo u. a.
Diemer, Alfred (Hrsg.): Philosophy in the Present Situation of Africa. Wiesbaden 1981.
Hoffmann, Gerd-Rüdiger: „Humanismus“ und „Tradition“ – Themen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie im subsaharischen Afrika. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 33. Jg., 1985, H. 2, S. 97–104.
Ntumba, Tshiamalenga: Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas. in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 33, 1979, H. 3, S. 428–443.
- 3 Kwasi Wiredu, in: Teaching and research etc. (Anm. 2), S. 32.